A PROPOSITO DI «L'ECONOMIA DI DIO. FAMIGLIA E MERCATO TRA CRISTIANESIMO, EBRAISMO, ISLAM» DI GÉRARD DELILLE*

I.

Gérard Delille ci aveva già abituato a vaste triangolazioni comparative, circoscritte però finora al continente europeo. Questo suo ultimo libro abbraccia una realtà ancora più estesa. Sorretto da una grande erudizione e da letture sterminate, esso si avvale di un forte impianto teorico ed è animato da una vigorosa ispirazione comparativa. Molteplici sono le scoperte, le connessioni inattese, gli spunti di riflessione che, pagina dopo pagina, costellano la lettura di questa summa che spazia attraverso il tempo e valica senza timore le frontiere geografiche e disciplinari.

L'autore sembra proporre questa lunga cavalcata attraverso i secoli, i testi e i documenti anche come una sorta di meditazione destinata a fornire chiavi di lettura rispetto alle tensioni contemporanee che si concentrano soprattutto sui rapporti con l'islam. L'introduzione si apre con un accenno alle polemiche riguardanti il velo e, più generalmente, la situazione femminile all'interno dei gruppi d'immigrati musulmani che vivono in Europa. La conclusione del libro auspica che una trasformazione del ruolo e della posizione della donna nei paesi arabi attenui la frontiera tra il nord e il sud del Mediterraneo. Tra questi due estremi – tra un'evocazione dell'attualità et un auspicio per il prossimo futuro – si situa un'esplorazione storico-antropologica di ampio respiro, allo stesso tempo sobria ed enormemente ambiziosa, che propone un cammino originale attraverso millenni di storia.

Vediamo di riassumere la tesi centrale di questo vasto affresco. Il libro si propone di individuare l'impatto dell'ebraismo, del cristianesi-

* G. DELILLE, *L'economia di Dio. Famiglia e mercato tra cristianesimo, ebraismo, islam*, Roma 2013.

mo e dell'islam sui comportamenti legati alla famiglia e alla parentela. Ciascuna delle tre religioni sarebbe all'origine di strutture profonde e persistenti, con esiti fondamentali (e divergenti) sul piano della storia economica e politica, che spiegherebbero tra l'altro il divario tra l'Europa e l'Oriente musulmano. Insomma, avviandosi sui sentieri apparentemente periferici della parentela, Delille arriva ad affrontare di petto alcuni nodi fondamentali della storia europea e mondiale. Si tratta, in altri termini, della questione centrale che ha assillato le scienze sociali dal loro nascere fino a oggi, quella delle origini della modernità e del capitalismo.

La prima parte – quasi un libro a sé – propone un'incursione nella storia delle tre religioni monoteiste, riletta attraverso griglie antropologiche influenzate soprattutto dallo studio classico della parentela, di matrice funzionalista e strutturalista. Attraverso tre densi capitoli, l'analisi procede servendosi di un vocabolario tecnico, nel quale sono disseminate categorie legate alla genealogia e alla terminologia di parentela (il cui significato è opportunamente precisato in un glossario finale). Gli orientamenti dei tre insiemi religiosi presentano alcune analogie, messe in evidenza da Delille. Comune è il divieto dei matrimoni misti che potrebbero intaccare la coesione identitaria, un elemento imprescindibile di queste religioni che impongono ai rispettivi fedeli un'adesione univoca e sono inflessibili su questa esigenza. Delille nota anche, a giusto titolo, una tendenza generale alla naturalizzazione della parentela, che si traduce con la regressione della filiazione artificiale (come quella che si esercitava tramite l'adozione), molto importante nel mondo antico, e che finirà invece per essere espressamente vietata o sostanzialmente abolita con l'affermarsi delle religioni monoteiste. Ma più che sulle convergenze, Delille richiama l'attenzione sulle divergenze tra le tre religioni, divergenze che a suo avviso derivano da un'esplicita volontà di demarcazione. Sviluppandosi a partire dal retroterra della Bibbia, l'ebraismo rabbinico, il cristianesimo e l'islam hanno definito un insieme di regole relative alla parentela, le quali si configurano come elementi di coesione e di unità culturale interna, e come vettori di distinzione rispetto agli altri. L'ebraismo ha mantenuto una continuità con certi dettami biblici, come la possibilità del matrimonio tra zio e nipote, il sororato e il levirato (anche se queste forme di matrimonio sono sottoposte a clausole restrittive). La traiettoria del cristianesimo è stata ben differente: essa ha portato a incoraggiare l'esogamia attraverso una fitta maglia di divieti concernenti i matrimoni tra consanguinei (una tendenza che raggiungerà il suo parossismo nei secoli centrali del Medioevo e sarà parzialmente moderata dal Quarto Concilio del Laterano nel 1215) e un orientamento cognatico delle relazioni di parentela. Per converso,

l'islam ha vietato il matrimonio tra zio e nipote, ma ha permesso quello tra cugini, con un'accentuata tendenza patrilineare, esemplificata dalla preferenza data al matrimonio con la figlia del fratello del padre.

Una volta tracciato un solco tra le regole di parentela afferenti alle varie tradizioni religiose, le differenze si sarebbero perpetuate lungo i secoli. Non si tratta però semplicemente della forza d'inerzia di abitudini consolidate che si protraggono nel nome della «path dependency». Secondo Delille queste differenze sono coscientemente fissate e reiterate, proprio per porre l'accento sui confini sociali e culturali. Questo tipo di argomentazione ha degli antecedenti di peso nella letteratura antropologica sul Mediterraneo. Pur privilegiando lo studio delle somiglianze tra le società del Mediterraneo, alcuni protagonisti di questo orientamento di ricerca hanno notato, come Julian Pitt-Rivers, che una lunga storia di contatti aveva ugualmente generato dei meccanismi di differenziazione consapevole, a partire da un ceppo comune, come delle liti tra fratelli-nemici[1]. A sua volta, l'altro grande pioniere dell'antropologia mediterranea, John Peristiany, osservava che nel Mediterraneo le altre culture servono, anche attraverso l'opposizione, a definire la propria identità culturale[2]. In tempi più recenti il contributo più coerente e incisivo a questa prospettiva è senza dubbio venuto da Christian Bromberger. Secondo quest'autore, ciò che dà coerenza al progetto di una comparazione mediterranea non sono tanto le somiglianze, quanto le differenze che compongono un sistema. Bromberger individua un insieme di «differenze complementari» che s'inscrivono in un campo di relazioni reciproche e danno forma a un sistema mediterraneo. Sullo sfondo comune della tradizione abramitica, si sarebbe insomma sviluppata una sequela di differenze, coltivata con cura e via via amplificata. L'ebraismo, il cristianesimo e l'islam avrebbero così formato un sistema di contrasti, attraverso una serie di opposizioni reciproche tra «vicini» che, attraverso i secoli, si sono osservati, conosciuti e frequentati. Le relazioni sono state caratterizzate da uno sforzo di distinzione, non solo nella sfera del culto, ma anche nell'alimentazione, nei modi di vestire o nelle pratiche corporali, obbedendo a una tendenza che Christian Bromberger definisce come un «separatismo ostentato»[3].

Le differenze individuate da Delille a proposito della sfera della parentela rimandano a questa logica più ampia. Ma i comportamenti legati alla parentela sembrano meno resistenti ai processi di simbiosi e imitazione. Appare insomma una disparità rispetto, ad esempio, alle pratiche alimentari, assai più interiorizzate, più esplicite e più resistenti alle controtendenze che spingono verso l'omologazione. È quanto si desume dalle stesse indicazioni di Delille, quando mostra che i compor-

tamenti matrimoniali di alcune minoranze cristiane in terra d'islam manifestano rilevanti analogie con la società musulmana circostante e forti divari rispetto alle pratiche tipiche del cristianesimo europeo. Le minoranze ebraiche in Europa sembrano mantenere una maggiore specificità nel campo della parentela, senza uniformarsi al mondo cristiano che le circonda. Anche in questo caso, però, nel XIX secolo l'emancipazione mette rapidamente fine a questa disparità, il che consiglia una certa prudenza nel caratterizzare l'orientamento endogamo (matrimonio tra zio e nipote, tra cugini) come la pietra angolare dell'identità ebraica.

La seconda e la terza parte del libro abbandonano il terreno dell'indagine comparativa di matrice antropologica e costruiscono, sulla base degli elementi enucleati in precedenza, una serie d'ipotesi di grande respiro che riguardano la peculiarità della storia economica e politica dell'Europa. L'autore prende le distanze dalla storiografia «insulare» e narcisista, che non valica i confini europei, limitandosi a costruire delle sequenze che sembrano dotate di una sorta di necessità teleologica. In varie parti del libro, Delille avvia un dialogo con la riflessione di Paolo Prodi sul ruolo del pensiero teologico medievale nel definire un quadro etico e normativo per le transazioni economiche e le loro implicazioni morali, un momento cruciale nel quale si sarebbero forgiati gli strumenti intellettuali necessari alla creazione di un mercato autonomo, gettando così le basi della nascita del capitalismo. Pur essendo sedotto da queste teorie, Delille osserva che un itinerario all'interno della storia europea non può essere considerato come una dimostrazione assiomatica della superiorità della civiltà cristiana. Dal punto di visto della storia culturale, occorrerebbe ad esempio uscire dall'isolamento analitico nella sfera europea e avviare una comparazione con gli sviluppi del pensiero economico musulmano, il quale non sembra più arretrato da questo punto di vista.

Senza avviarsi in questa direzione, Delille riprende l'interrogativo principale (e spesso implicito) sotteso a queste argomentazioni («perché i cristiani hanno avuto successo mentre i musulmani hanno fallito», p. 158)[4], ma lo inserisce nell'ambito di una comparazione esplicita e di un'argomentazione più sociologica, meno incline a cercare delle risposte in un certo tipo di etica e di teologia, e più interessata a evidenziare dei processi economici e sociali. Così facendo l'autore s'inscrive, con indubbia originalità, nell'immensa genealogia degli studi di sociologia comparativa che si sono dedicati a una riflessione sul divario tra l'Occidente e il resto del mondo.

Per Delille, lo stimolo decisivo alla creazione di un libero mercato nell'Europa occidentale sarebbe venuto essenzialmente da due fattori: il sistema di parentela influenzato dal cristianesimo, di tipo cognatico

ed esogamico, avrebbe incoraggiato un'ampia circolazione dei beni; l'affermazione di un sistema feudale avrebbe prodotto una privatizzazione progressiva della terra e fatto sì che le regole di circolazione dei beni all'interno dell'economia familiare si applicassero ad una grande quantità di proprietà. Al contrario, nel mondo musulmano, le regole di parentela avrebbero favorito il controllo endogamico delle proprietà familiari e non si sarebbe manifestata un'evoluzione in senso feudale, perché lo stato mantenne un forte ruolo centralizzatore e le concessioni conservarono un carattere temporaneo e non furono privatizzate (questa continuità dell'assetto della proprietà caratterizza anche il mondo bizantino, il quale finisce così per essere sprovvisto di un vigoroso mercato della terra).

Il modello proposto da Delille è senza dubbio nitido e affascinante. Ma fino a che punto le chiavi interpretative proposte possono permettere di risolvere la grande questione del divario tra l'Europa occidentale e le altre società? Se ci si sposta dal terreno rarefatto della modellizzazione comparativa – col suo gioco elegante, raffinato e sapiente che fa interagire un numero limitato di variabili – e ci si muove verso la concreta realtà storica, le cose appaiono molto meno nitide. Nelle stesse pagine di Delille, quando queste sono dedicate all'analisi di luoghi e circostanze particolari, ci si discosta spesso dall'univocità del modello teorico. In questo modo si vede come, ad esempio, in Europa l'esogamia e la devoluzione dei patrimoni siano state temperate nel corso dei secoli da tutta una serie di spinte contrarie: strategie familiari, domande di dispensa per la consanguineità, transazioni tra parenti, stratagemmi per evitare la dispersione dei patrimoni (dalle *frérèches*, al maggiorascato, al celibato forzato delle figlie inviate in convento). D'altro canto, come lo stesso Delille rileva a più riprese, l'endogamia nel mondo musulmano non costituisce che una faccia della medaglia di un insieme complesso, ed è sempre associata a un'importante esogamia. Il cosiddetto matrimonio «arabo» (con la figlia del fratello del padre) è certo importante sul piano simbolico, anche se non è prescritto né dal Corano né da altri testi fondatori dell'islam, ma non rappresenta generalmente la maggioranza statistica dei casi, e si riduce spesso a proporzioni minime, quando non irrisorie. Da uno dei migliori studi citati da Delille – quello di Sophie Ferchiou dedicato alle famiglie di notabili di Tunisi nel XVIII secolo – risulta che la proporzione di matrimoni «arabi» variava in quel periodo, secondo le discendenze, dallo zero al 15% del totale (p. 141). Negli ultimi decenni diverse ricerche antropologiche hanno teso ad attenuare la centralità che le indagini di orientazione funzionalista e strutturalista avevano attribuito a questa forma di matrimonio. Credo che non sarebbero in molti, ormai, gli antropologi disposti a condividere l'entusiasmo

di Delille quando fa del matrimonio con la figlia del fratello del padre il DNA della parentela nel mondo islamico (p. 142).

In sostanza, dunque, mi pare che il prezzo che si paga per arrivare alla stilizzazione del modello, basata su una polarizzazione delle variabili prese in considerazione, sia in definitiva troppo elevato. Anche la storia della famiglia in Europa finisce per essere ridotta a pochi tratti, che non rendono certo giustizia alla sua complessità. Generalizzare all'insieme dell'Europa medievale, come fa Delille, il modello della «maison» ispirato da Frédéric Le Play, individuandolo come il punto di partenza delle evoluzioni successive, mi sembra una forzatura piuttosto irrealistica. Come ho tentato di mostrare in un libro di qualche anno fa, è possibile individuare in Europa dei processi regionali dotati di un'inequivocabile autonomia, nei quali le configurazioni della famiglia, della devoluzione del patrimonio e della parentela presentano forti e persistenti divaricazioni a partire dal Medioevo e lungo l'età moderna[5].

Più in generale, ritengo che la costruzione di modelli interpretativi basati su una logica binaria (Europa *versus* gli altri) sia un esercizio tanto seducente quanto potenzialmente fuorviante. Il fascino e l'eleganza di modelli che isolano un numero limitato di variabili possono rivelarsi ingannevoli. Senza riandare alla celebre discussione tra Max Weber e Werner Sombart, basta ricordare alcune tesi recenti come quella, di matrice malthusiana, formulata negli anni 1960 da John Hajnal, che vedeva in un'età al matrimonio più elevata in Europa occidentale la chiave dell'accumulazione di ricchezze che avrebbe permesso lo sviluppo del capitalismo[6]. O quella di Peter Laslett, che qualche anno più tardi individuava nella presenza della famiglia nucleare il segreto della precocità dello sviluppo economico dell'Occidente[7]. Queste tesi hanno suscitato immensi dibattiti nel corso degli ultimi decenni; dibattiti che si sono poi svuotati, come esausti, senza che le ipotesi di base fossero confermate.

Gli exploits intellettuali di questo tipo non sono destinati ad affievolirsi. Possiamo ricordare un libro recente dell'economista Timur Kuran che individua alcune variabili in grado di spiegare il declino dell'islam e lo sviluppo dell'Occidente. Il primo fattore preso in conto riguarda proprio la sfera della famiglia e della trasmissione della proprietà. Ma Kuran sviluppa un'argomentazione opposta a quella di Delille. A suo avviso sarebbe la concentrazione dei patrimoni, favorita dalla (supposta) presenza della primogenitura in Europa, che favorirebbe lo sviluppo del mercato e del capitalismo, mentre nel mondo islamico le regole di divisione ereditaria avrebbero polverizzato le proprietà, impedendo lo sviluppo economico[8]. Ci troviamo insomma di fronte a modelli antitetici, la cui plausibilità è in ogni caso difficilmente testabile.

In generale, mi sembra azzardato organizzare le conoscenze comparative nei termini di una semplice presenza/assenza di fenomeni legati alla storia europea. Si finisce così per favorire fatalmente una logica endogena, che attribuisce una sorta di necessità a determinati sviluppi del continente europeo. Di conseguenza, si scivola proprio nell'eurocentrismo da cui ci si vorrebbe distaccare, un eurocentrismo che trova il suo terreno di predilezione nell'individuazione del senso profondo, del destino storico dell'Occidente. Uno degli insegnamenti fondamentali delle ultime opere di Jack Goody – nelle quali il grande antropologo inglese, recentemente scomparso, ha consacrato molte energie per depotenziare simili approcci alla storia mondiale – è proprio la necessità di una prudenza estrema, di una circospezione inquieta quando si tratta di maneggiare le categorie delle scienze sociali che sono spesso foriere di circoli ermeneutici avviluppanti quando si compara l'Europa con altre regioni del mondo[9]. Goody ha contribuito in modo ragguardevole a un movimento più ampio, che negli ultimi decenni ha affrontato con nuovi strumenti la problematica del grande scarto tra l'Europa e il resto del mondo. Molti di questi studi si sono sforzati di «ri-Orientare» questa discussione, per riprendere il titolo di un libro di Andre Gunder Frank[10]. Un'esplorazione approfondita di varie società asiatiche ha rivelato convergenze inaspettate con l'Europa, dal punto di vista del livello di vita, del dinamismo dell'economia e del mercato fino al XVIII secolo[11]. Mi sembra che la discussione sulla nascita del capitalismo debba essere situata su un terreno concreto, senza cercare un grumo di variabili in grado di comporre una legge del divenire basata su una logica puramente interna alla storia europea. Si tratta invece di prendere in conto una molteplicità di fattori esogeni ed endogeni, che implicano processi di diffusione, di transfert, di concorrenza e di scontro.

In definitiva, il libro di Delille è forse più importante per il cammino percorso che per le conclusioni cui arriva. Non solo ha il merito di riunire una massa considerevole di conoscenze relative ad ambiti specialistici che generalmente non comunicano tra di loro, ma i vari capitoli sono costellati di osservazioni acute e d'ipotesi avvincenti, che meritano una disamina attenta. Anche se le sue tesi centrali dovranno probabilmente essere riformulate, questo libro sicuramente ispirerà a lungo la ricerca degli storici e degli antropologi.

DIONIGI ALBERA
Université d'Aix-Marseille/CNRS - Institut d'ethnologie méditerranéenne, européenne et comparative - albera@mmsh.univ-aix.fr

Note al testo

[1] J.A. Pitt-Rivers, *Anthropologie de l'honneur*, Paris 1983, p. 14.

[2] J. Peristiany, *Introduction*, in Id., M.-E. Handman (dir), *Le prix de l'alliance en Méditerranée*, Paris 1989, p. 11.

[3] Cfr. ad esempio Ch. Bromberger, J.-Y. Durand, *Faut-il jeter la Méditerranée avec l'eau du bain?*, in *L'anthropologie de la Méditerranée/ Anthropology of the Mediterranean*, Paris 2001, pp. 733-56; C. Bromberger, *Towards an anthropology of the Mediterranean*, in «History and Anthropology», 17/2 (2006), pp. 91-107. Una prospettiva per certi versi analoga, ispirata al principio di complementarietà, è stata proposta dallo storico marocchino Abdallah Laroui nel suo libro *Islam et modernité*, Paris 1986, pp. 153-68.

[4] Le citazioni fanno riferimento alle pagine dell'edizione francese del volume di Delille (Paris 2015).

[5] D. Albera, *Au fil des générations. Terre, pouvoir et parenté dans l'Europe alpine*, Grenoble 2011.

[6] J. Hajnal, *European marriage pattern in historical perspective*, in D.V. Glass, D.E.C. Eversley (eds), *Population in History*, London 1965, pp. 101-43.

[7] P. Laslett, R. Wall (eds), *Household and Family in Past Time*, London 1972.

[8] T. Kuran, *The Long Divergence. How Islamic Law Held Back the Middle East*, Princeton 2011.

[9] Ad esempio: *Capitalismo e modernità. Il grande dibattito*, Milano 2005; *Il furto della storia*, Milano 2008; *Eurasia. Storia di un miracolo*, Bologna 2012.

[10] A. Gunder Frank, *ReORIENT: Global Economy in the Asian Age*, Berkeley 1998.

[11] K. Pomeranz, *The Great Divergence: Europe, China, and the Making of the Modern World Economy*, Princeton 2000; R. C. Allen, T. Bengtsson, M. Dribe (eds), *Living standards in the past: new perspectives on well-being in Asia and* Europe, Oxford 2005; P. Vries, *State, Economy and the Great Divergence: Great Britain and China, 1680s-1850s*, London-New York 2015.

II.

L'Islam, o meglio le preoccupazioni suscitate da questa religione nelle società europee, sono al centro di quest'opera, nell'introduzione come nelle conclusioni. Nella prima pagina del libro l'autore esordisce con un riferimento all'«inquietudine o la riprovazione» che si levano nei confronti delle «comunità musulmane stabilitesi in Italia o in altri paesi europei» (p. 7). Nell'epilogo, G. Delille stima che per trovare uno spazio nella modernità le società musulmane non possono limitarsi ad adottare nuove tecnologie; la loro «società civile» deve impadronirsi dei «meccanismi fondamentali del potere, dell'amministrazione, della produzione per liberare forze vive e nuove, per mettere fine a sistemi di corruzione generalizzata (p. 246). Queste società devono soprattutto, secondo l'autore, riconsiderare il ruolo delle donne perché i diritti e le posizioni sociali di queste ultime condizionerebbero «meccanismi più generali di circolazione dei beni» (p. 247). Una loro più forte capacità a succedere e a trasmettere beni, come del resto una più grande libertà di alleanza matrimoniale, semplificherebbero i trasferimenti di beni e di conseguenza la formazione di un mercato autonomo che, sempre secondo l'autore, sarebbe la sola condizione capace di rompere l'isolamento reciproco fra «società civile» e «potere» e la dominazione della prima da parte del secondo.

Prima di queste considerazioni generali, o meglio generalizzanti, sulle società musulmane che esamineremo più oltre, secondo noi è soprattutto in questa ultima idea dei legami fra parentela e emergenza di un mercato definito autonomo che risiede il principale interesse di questo libro e il suo possibile contributo. L'autore, storico ben noto dei sistemi di parentela in Europa, tenta di verificare anche per il terreno islamico un'ipotesi centrale di K. Polanyi: quella del passaggio da un'economia incorporata nelle relazioni sociali a un'economia separata da queste stesse relazioni e più orientata alla ricerca del profitto con la «grande trasformazione» conosciuta dall'Occidente nel corso del XIX secolo (p. 129). Per spiegare ciò che egli concepisce come un'eccezione occidentale, G. Delille dirige la nostra attenzione sulle interazioni fra norme religiose e mutazioni dei sistemi di parentela. A nostro parere è proprio questa proposta di comprendere larghe trasformazioni dell'economia attraverso la parentela e la sua comprensione religiosa, sebbene alcuni postulati e conclusioni del libro siano discutibili, che può contribuire a stimolare prospettive di ricerca e ipotesi interessanti per lo studio delle società musulmane.

Entrambi i termini della domanda di G. Delille – il mutamento dei sistemi di parentela e l'emergere di un'economia di mercato – hanno alimentato interi settori di ricerca sui paesi dell'Islam. Da un lato in diverse discipline, dalla storia all'antropologia, la letteratura scientifica sulle forme della parentela dal Marocco all'Indonesia, si è concentrata sulle strategie dei gruppi familiari e tribali, sulle loro maniere di difendersi dalle prevaricazioni statali o al contrario di costituire patrimoni principeschi all'incrocio degli interessi privati e pubblici[1]. Dall'altro lato, attraverso un'osservazione più globale, il problema dei legami fra Islam ed economia di mercato ha alimentato numerose interpretazioni formulate, a dire il vero, soprattutto durante la Guerra Fredda: si è trattato di dimostrare che le società musulmane si situavano pienamente nelle economie di mercato, poiché anch'esse ricercavano il profitto, ricorrevano al credito e al tasso d'interesse[2] malgrado le proibizioni; altre interpretazioni hanno voluto interpretare norme e pratiche della carità come aspirazioni a un'uguaglianza fra credenti; altri hanno tentato di indagare le ragioni interne – in particolare giuridiche – di uno sganciamento economico dall'Europa del mondo islamico[3]. La volontà di osservare i mutamenti dei sistemi matrimoniali e di successione per illuminare le trasformazioni dei mercati e dei luoghi di scambio dei beni può arricchire questo già ricco dibattito e permettere di articolare due scale di analisi: una, di più facile accesso per gli storici, quella delle cellule familiari e delle casate; l'altra, più ampia e perciò più difficile da cogliere, dei sistemi economici.

Il compito è arduo. Delille in ogni caso non si accontenta di iniziarla. Prende in considerazione tre campi di appartenenza religiosa utilizzando per ciascuno di essi un numero considerevole di esempi e riferimenti bibliografici. In questo esercizio di comparazione, sarebbe facile trovare qui e là errori fattuali, di trascrizione (il termine *hadîth*[4] inopportunamente reso con *hadî*, pp. 74-5); o, in maniera più problematica, il ricorso a categorie che oscurano più di quanto non chiariscano forme e dinamiche sociali delle terre d'Islam: così la caratterizzazione virgolettata di una «nobiltà» a La Mecca (p. 17); o la distinzione fra periodi di «tolleranza» e di «fanatismo» (p. 22). Ma questi aspetti non potrebbero ridurre l'ambizione dell'opera e ancor meno lo sforzo del suo autore di aprirsi a altre aree. Non attenuano la forza di certe pagine sul «matrimonio "arabo"» (fra cugini paralleli patrilineari[5], pp. 79-82), l'interesse di altri passaggi in cui l'autore si interroga sui legami fra calcoli economici e scelte matrimoniali (p. 95), o ancora passi molto ispirati che riformulano in modo interessante il problema dell'influenza dei sovrani musulmani sulle economie dei territori che dovevano governare (p. 177).

Più che un saggio definitivo, *L'economia di Dio* si offre al lettore come una prima sperimentazione che esige di essere discussa in profondità ed emendata. Lo stesso Delille riconosce di avere svolto «considerazioni generali» che richiederanno studi più approfonditi «delle condizioni etiche, dei processi di liberalizzazione o di moralizzazione del mercato», «del vocabolario utilizzato» (p. 145). In questi sforzi di raffinamento e rettificazione, una delle strade prioritarie da percorrere sarebbe uno sforzo costante di contestualizzare e tenere conto della combinazione di norme alla scala locale. La sfida della comparazione fra norme religiose conduce l'autore a postulare fin dall'introduzione una profonda distinzione fra un «sistema di filiazione arabo-musulmano [che] prende in considerazione solo le linee maschili» e un sistema «Cristiano occidentale che equipara la parentela di lato maschile a quella di lato femminile» (p. 7). Tuttavia, questa visione dualistica, essenzializzante – anche se essa è ripetuta saltuariamente attraverso l'intrigante espressione di un «DNA dell'Islam» (p. 118) – non regge agli esempi utilizzati lungo i diversi capitoli. Molto presto l'autore riconosce che il prisma religioso è insufficiente a rendere conto dei sistemi di parentela. Nella sua prospettiva comparativa, deve necessariamente evocare il caso dei cristiani del Libano che condividono forme di parentela comparabili con quelle dei loro vicini musulmani (pp. 7 e 77). Pure molto presto, la sua idea di un'evoluzione patrilineare nei paesi islamici è sfumata dall'evocazione di società matrilineari tuareg (p. 42). L'autore e i suoi lettori si arrendono all'evidenza di una diversità di questo mondo musulmano. Lo stesso sacrosanto «matrimonio arabo», caro agli antropologi, non ha rappresentato che una fra le diverse varianti nelle alleanze praticate nelle società musulmane. Delille cita molto giustamente le ricerche dirette da S. Ferchiou negli anni Novanta del Novecento (pp. 123 e 167), che dimostrano come a Tunisi fra la fine del XVIII e la metà del XX secolo il

> matrimonio «arabo» appare paradossalmente come un modello che si iscrive nel contesto più largo di un sistema di scambi il cui funzionamento è quello delle società complesse. Segna i limiti interni del campo matrimoniale i cui limiti esterni sono fissati dai matrimoni nei quali i congiunti non hanno in precedenza nessuna relazione di parentela né di affinità. Tra questi due poli estremi si situa tutta la gamma dei matrimoni (…) la cui catena genealogica di parentela è necessariamente un collegamento femminile[6].

Le norme musulmane hanno rappresentato certamente un riferimento. Ma non sarebbe possibile ridurre questo campo normativo al Corano, il più delle volte evocato nell'opera come se si trattasse di una fonte esclusiva del diritto. Il *fiqh* (citato a p. 85) designa la giurispru-

denza, la scienza di un diritto che comprende sia le norme rituali e religiose, sia quelle che regolano la famiglia, la trasmissione ereditaria, la proprietà, insomma la vita sociale[7]. I sapienti e i giureconsulti che trattano questa materia e la utilizzano nelle situazioni di conflitto tengono conto allo stesso modo delle consuetudini locali (*'urf*). Questa plasticità del campo normativo nei paesi islamici e questa adattabilità a contesti locali rendono ancora una volta difficile qualsiasi caratterizzazione univoca di questo mondo e dei suoi sistemi di parentela. Pur limitandosi a un dispositivo discorsivo che trova le proprie fonti nei testi emanati dalla «rivelazione profetica», sarebbe necessario prestare attenzione ai procedimenti giuridici, ai molteplici stratagemmi elaborati per aggirare le proibizioni. Da questo punto di vista e *a contrario* di ciò che afferma l'autore, «le donne» non sono necessariamente «escluse dall'eredità»: il loro posto nella successione dipende dalle leggi di successione (*farâ'id*)[8]. Nel Maghreb, quindi piuttosto in contesti berberofoni, le consuetudini locali invitano a diseredare le donne. Lo storico D. Powers a mostrato bene la capacità dei giuristi musulmani di sviluppare tutta una serie di tecniche per aggirare le restrizioni[9]. Nel contesto dell'Egitto ottomano del XVIII secolo, P. Ghazaleh da parte sua ha esplorato l'utilizzazione, da parte dei mastri degli aggregati domestici cairoti, di schiavi maschi e femmine nella trasmissione dei patrimoni[10].

Il secondo elemento della dimostrazione, il postulato di una separazione e di una dominazione degli stati islamici sulle rispettive società (p. 246) o quello di una impossibile distinzione fra «potere sacro» e «potere civile» (p. 142), che impedirebbe proprio come i sistemi di parentela l'emergenza di un mercato autonomo, meriterebbe di essere ricontestualizzato e ripreso in considerazione. Questi postulati si nutrono spesso di una proiezione di situazioni di autoritarismo contemporaneo nelle società arabe che resistono – va riconosciuto – alle rivoluzioni del 2011. Queste constatazioni sono anche il riflesso di una situazione archivistica in cui le fonti amministrative, quelle prodotte dai governanti, sono spesso privilegiate per giungere a una comprensione delle economie nei paesi islamici. Più profondamente questo topos di una distinzione tipica fra stato che domina e società che obbedisce riproduce una dicotomia elaborata dalla filosofia politica europea almeno a partire dal XVI secolo: l'autore fa così riferimento (p. 232) a Machiavelli, che aveva opposto un Oriente dispotico del sultano turco obbedito da schiavi a un regno di Francia il cui sovrano dipendeva da una gerarchia feudale[11]. Queste immagini dei poteri forti che schiacciano le società e impediscono la formazione di uno spazio pubblico, un luogo di discussione o, nel caso, di un mercato autonomo, sono in ogni caso state contraddette durante il periodo coloniale, quando amministratori

e orientalisti s'ingegnavano a dimostrare che gli stati musulmani non erano più che l'ombra di se stessi, indeboliti com'erano da incessanti divisioni interne. Delille utilizza questo discorso quando fa riferimento alla segmentarietà (p. 214), all'idea di una frammentazione completa di queste società in segmenti e frazioni opposte e sempre in lotta.

Quale dobbiamo scegliere fra queste due letture contraddittorie dell'autorità dell'Islam? Un approccio costruttivista che postulasse per ogni contesto storico né iperpotenza né assenza dello stato, e neppure l'invariante di una distinzione fra stato e società, aiuterebbe a comprendere come i rappresentanti del governo si definissero, stringessero alleanze, e come, in modo più frammentato e in conseguenza di conflitti molteplici, si formassero potere e scambi, preferibilmente, ma non solamente, secondo le norme e i problemi religiosi degli scienziati. I religiosi non si opponevano necessariamente alla società dei mercanti (p. 143). Nel caso del sud del Maghreb e dell'Africa occidentale Ghilayne Lydon ha di recente mostrato come il diritto malikita e i suoi giuristi abbiano fornito un'armatura e un quadro alle transazioni che si sviluppavano in spazi ampi e non dipendenti da uno stesso potere[12]. In un'altra prospettiva, a partire da un'istituzione destinata in ambito musulmano a raccogliere i beni non reclamati da nessuno (*Bayt al-Mâl*), Isabelle Grangaud conclude che i sudditi dell'Algeri ottomana non potrebbero con ragione essere ridotti a un rapporto esclusivo di timore nei riguardi dello stato, ma che al contrario essi ne richiedevano intervento in tema di successione[13]. Nello stesso senso, non si possono più interpretare le fondazioni di *awqâf* di beni di manomorta esclusivamente come strategie familiari tese a difendersi dalla confisca o dall'estorsione. Queste fondazioni possono anche essere concepite come strumenti per ovviare ai rischi di frazionamento del patrimonio, o per provvedere ai bisogni dei figli e dei parenti dei fondatori di *awqâf*[14].

Gli sforzi di contestualizzazione, di ricostruzione di queste relazioni fra governanti e governati, di presa in conto della combinazione di norme e di stratagemmi alla scala locale, limitano la posizione del ricercatore. Conducono a non pensare queste relazioni fra parentela, religione e mercato attraverso la distinzione fra universi predefiniti e che si ritengono relativamente omogenei. L'autore mette in guardia dai rischi di un approccio generalizzante che ha spinto molti orientalisti europei a paragonare «quello che le loro società d'origine definivano virtù o vizio; le società musulmane erano viste e studiate attraverso le qualità che condividevano o meno con l'Occidente» (p. 12). Non sfugge tuttavia a queste tentazioni quando riconduce, come altri osservatori, le recenti rivoluzioni a quelle del 1848 in Europa (p. 247), quando ritiene che siano mancate a questo mondo la feudalità e l'esogamia matrimoniale

per raggiungere lo sviluppo (p. 181) o quando descrive un mondo islamico che non riesce più a competere con il «mondo cristiano» senza precisare il momento di distacco o ricordare le differenze di sviluppo all'interno dello stesso mondo cristiano (p. 137); o ancora quando attribuisce maggior valore ai dati raccolti dagli antropologi sui comportamenti matrimoniali rispetto alle fonti storiche che, stranamente, egli giudica povere, poco loquaci sulle donne. Per il periodo ottomano (dal XV al XIX secolo) gli storici stanno riportando alla luce almeno da mezzo secolo gli archivi delle pratiche (contratti, processi, atti di *awqâf*) che consentono loro di entrare con maggior facilità nelle case, di comprendere meglio i sistemi di parentela[15]. È vero che Delille concentra la sua attenzione più sui primi secoli dell'Islam che sul periodo moderno, detto precoloniale, che pure abbondava di modelli di parentela, di riforme religiose e di trasformazioni. È vero d'altro canto che egli ha avuto l'ambizione di prendere in esame periodi lunghi e spazi ampi.

Restano, tuttavia, due ultimi problemi suscitati dalla conclusione dell'opera, formulata in termini di appello a una modernizzazione reale del mondo musulmano. In primo luogo viene da chiedersi cosa sarebbe un mercato autonomo e in che cosa la sua formazione favorirebbe lo sviluppo di una società civile e degli sforzi di democratizzazione, quando i regimi autoritari postcoloniali si sono molto bene adattati alle politiche di liberalizzazione economica nel bordo meridionale del Mediterraneo. In seconda battuta, dato per acquisito che si debbano concedere sempre maggiori diritti alle donne, la domanda è se questo favorisca gli scambi, e se avvicini la «società» al potere. Il caso della Tunisia dopo la promulgazione del codice di statuto personale del 1956 sembrerebbe avvalorare l'ipotesi secondo la quale una società più libera, più paritaria sia in grado di dotarsi di «strumenti di democratizzazione». Se non fosse che un femminismo ufficiale è in realtà stato a lungo strumentalizzato dagli stessi poteri autoritari[16], e lo è forse ancora oggi nella Tunisia post-rivoluzionaria.

M'HAMED OUALDI
Princeton University
Department of Near Eastern Studies and History Department
moualdi@princeton.edu

Note al testo

[1] M.-H. BENKHEIRA *et al.*, *La Famille en islam d'après les sources arabes*, Paris 2013; O. BOUQUET, *Famille, familles, grandes familles: une introduction*, in «Cahiers de la Méditerranée», 82 (2011), pp. 189-211.

[2] R.C. JENNINGS, *Loan and Credit in Early 17th Century Ottoman Judicial Records: The Sharia Court of Anatolian Kayseri*, in «Journal of the Economic and Social History of the Orient», 16 (1973), pp. 178-216; D. QUATAERT, *Dilemma of Development: the Agricultural Bank and Agricultural Reform in Ottoman Turkey, 1888-1908*, in «International Journal of Middle East Studies», 6/2 (1975), pp. 210-27.

[3] T. KURAN, *The Logic of Financial Westernization in the Middle East*, in «Journal of Economic Behavior and Organization», 56/4 (2005), pp. 593-615; ID., *The Long Divergence. How Islamic Law Held Back the Middle East*, Princeton 2011.

[4] Si tratta di una tradizione che fa riferimento agli atti e alle parole del profeta Maometto o alla «sua approvazione tacita di parole o atti compiuti in sua presenza» (*Encyclopaedia of Islam*, 2ª ed., Leiden-London 1960, s.v. *hadîth*).

[5] Ego di sesso maschile sposa la propria *bint'amm*, «figlia dello zio paterno»; ego di sesso femminile sposa il proprio *ibn'amm*, «figlio dello zio paterno»: F. FOGEL, *Du mariage «arabe» au sens de la parenté de «frère-frère» à «frère-sœur»*, in «L'Homme», 177-178 (2006), p. 373-94.

[6] S. FERCHIOU, *Structures de parenté et d'alliance d'une société arabe: les 'aylât de Tunis*, in EAD. (dir.), *Hasab wa nasab: parenté, alliance et patrimoine en Tunisie*, Paris 1992, pp. 156-7.

[7] *Encyclopaedia of Islam* cit., s.v. *fiqh*.

[8] M.E.A BEN ACHOUR, *Le habous ou waqf: l'institution juridique et la pratique tunisoise*, in *Hasab wa Nasab* cit., pp. 37-56, p. 56: gli eredi per parentela sono favoriti rispetto agli eredi per filiazione, per relazione di fratellanza.

[9] D. POWERS, *The Islamic inheritence system: a socio-historical approach*, in *The Development of Islamic Law and Society in the Maghrib. Qādīs, Muftīs and Family Law*, Burlington (VT) 2011, p. 11-29.

[10] P. GHAZALEH, *Fortunes urbaines et strategies sociales. Généalogies patrimoniales au Caire, 1780-1830*, Il Cairo 2010.

[11] T. GLESENER, *Mamelouks et mercenaires. Les figures politiques de l'altérité en Méditerranée (XVe-XIXe siècle)*, in J. DAKHLIA, W. KAISER (dir.), *Les musulmans dans l'histoire de l'Europe*, vol. 2, Paris 2013, pp. 461-501. L. VALENSI, *Venise et la Sublime Porte: la naissance du despote*, Paris 1987.

[12] G. LYDON, *On Trans-Saharan Trails. Islamic Law, Trade Networks, and Cross-Cultural Exchange in Nineteenth-Century Western Africa*, Cambridge 2009.

[13] Articolo in corso di stampa, scritto con Simona Cerutti.

[14] *La Famille en islam d'après les sources arabes* cit., p. 30.

[15] I. AGMON, *Family and Court: legal culture and modernity in Late Ottoman Palestine*, New York 2006.

[16] J. DAKHLIA, *Tunisie, le pays sans bruit*, Arles 2011.

III.

L'originalità e l'importanza di questo saggio di Gerard Delille derivano dal suo approccio comparativo, sostenuto da una documentazione vasta, persuasiva e spesso cogente. Vengono presi in esame in un'ampia visione d'insieme i sistemi che le religioni monoteiste, presenti nelle vicende storiche dell'Europa, cioè il Cristianesimo, l'Islam e l'Ebraismo, hanno adottato nelle rispettive strategie familiari, nei legami parentali e di alleanza, nella circolazione dei beni e nelle transazioni economiche. La tesi di fondo di Delille è che le tre religioni abbiano progressivamente costruito e assunto in questi campi regole particolari, optando per soluzioni diverse con dinamiche di opposizione, intese a costruire barriere politiche, sociali, economiche e culturali che costituissero i loro elementi identificanti e imprescindibili.

L'Islam, per Delille, ha adottato, mantenendolo scrupolosamente, un sistema agnatizio basato sulla bipolarità di Stato e famiglia, dove i beni si trasferiscono soltanto alla discendenza maschile e al primogenito. Il Cristianesimo ha scelto invece il modello cognatizio, che ha favorito progressivamente la parentela con i beni connessi nella trasmissione sia agli eredi maschi che alle femmine. In questo contesto la circolazione della ricchezza, la mobilità dei patrimoni e la creazione di un'autonomia di mercato sono stati facilitati dal divieto di matrimoni endogamici, dall'apertura offerta alle donne nelle scelte coniugali e dalla loro capacità di ereditare, tutti fattori che la ponevano su un piano di parità con gli uomini.

Sul rapporto esistente tra famiglia ed economia Delille si esprime chiaramente, negando la priorità della seconda sulla prima e contestando nello stesso tempo le teorie che vorrebbero l'economia in un ruolo autonomo rispetto alla famiglia e alla parentela. L'intreccio tra le relazioni sociali e familiari da una parte e quelle economiche dall'altra, si rivelerebbe infatti costante nel tempo e non potrebbe essere spiegato al di fuori di questo quadro interpretativo. Il collegamento strutturale tra famiglia e mercato sarebbe reso possibile da una normativa religiosa, creata a sostegno e protezione del sistema, che si sarebbe espressa in maniera peculiare in ognuna delle tre religioni.

E l'Ebraismo? Delille osserva che il sistema familiare ebraico è bilineare e basato sul conferimento di ruoli complementari alla discendenza paterna e materna, benchè i divieti riguardino i soli uomini, la cui posizione appare comunque privilegiata rispetto a quella delle donne. Meccanismi portanti e tradizionali di questa bilinearità familiare

ebraica sarebbero l'unione zio-nipote, il matrimonio tra cugini e il levirato.

L'unione zio-nipote, considerata nel Talmud (*Yebamot* 62b) non solo possibile ma raccomandabile, permetteva di modificare in qualsiasi momento il senso degli scambi matrimoniali e familiari. Questo tipo di unione, «obliqua» e fortemente endogamica, che consentiva a un uomo di sposare una donna della generazione successiva, era volto a rafforzare i legami interni della famiglia per controllare i beni che le appartenevano e nello stesso tempo modificava il senso degli scambi matrimoniali, aprendosi a nuove relazioni sociali e alleanze di carattere esogamico. Già Leon da Modena in un brano citato da Delille osservava che «[gli Hebrei] possono pigliare per mogli le nipoti, cioè figliuole de' loro fratelli e sorelle, ma non già il nipote la zia»[1]. Il rabbino veneziano tuttavia non si preoccupava di spiegare il senso di questa deroga al divieto biblico. Anche Samuel Nahmias, discepolo di Leon da Modena e convertito al cristianesimo con il nome di Giulio Morosini, riportava i riferimenti del suo maestro a proposito del matrimonio ebraico tra zio e nipote, senza farli oggetto di alcuna disamina[2].

Quasi un secolo e mezzo dopo, Benedetto Ben Zion Frizzi (1756-1844), rabbino, medico e ingegnere, considerato a ragione esponente di spicco dell'illuminismo ebraico nel periodo dell'emancipazione, affrontava la normativa cui gli ebrei si attenevano per quanto riguardava la scelta dei coniugi. In un capitolo intitolato *Del matrimonio tra parenti* si occupava in primo luogo della contestata unione fra zio e nipote, consentita dal giudaismo, per sostenerne e giustificarne la piena legittimità. Le spiegazioni che adduceva non sottolineavano i benefici di questo legame endogamico per la conservazione delle doti e degli altri beni all'interno della famiglia e per il mantenimento della sua solidità economica.

Frizzi infatti scriveva:

> È lecito all'uomo [*sc.* all'ebreo] prendere le nipoti, cioè la figlia del fratello o della sorella. Sembra strana la legge, e pur è lodevole tanto in morale quanto in polizia medica [...]. Infatti se il zio prende la nipote esige il rispetto giusta il naturale diritto. Ecco dunque la moral influenza. Il zio, se eccede per lo più l'età della nipote, è cosa non disdicente, perchè invecchia più velocemente la donna, sicchè si troveranno quasi contemporaneamente all'età dell'indifferenza[3].

Per Frizzi il meccanismo permesso agli ebrei con il matrimonio zio-nipote era da considerarsi «lodevole», logico e comprensibile, pur consentendo l'unione «obliqua» di un uomo e una donna appartenente

a una generazione successiva. Le differenze generazionali erano infatti soltanto apparenti e di fatto irrilevanti perchè la donna invecchiava precocemente rispetto all'uomo e la vita in comune non avrebbe presentato scarti comportamentali e soprattutto problemi sessuali di rilievo. Che una nipote dovesse accettare la preminenza dello zio all'interno dell'unione coniugale, secondo il ruolo nettamente squilibrato che privilegiava gli uomini rispetto alle donne, era un fatto risaputo la cui legittimità non era posta in discussione.

Delille rileva inoltre che il sistema bilineare ebraico si fonda in maniera ad esso peculiare sul matrimonio tra cugini, anche di primo grado. Si tratta in questo caso di un meccanismo «dritto», basato sulla parità generazionale, che si affianca a quello «obliquo» e dispari dell'unione tra zio e nipote. Entrambi questi meccanismi sarebbero volti a rafforzare l'endogamia familiare e a recuperare il possesso delle doti. Il matrimonio tra cugini risulterebbe molto diffuso nella società ebraica almeno fino all'età dell'emancipazione. A questo proposito Giulio Morosini ribadiva che agli ebrei «è lecito il matrimonio tra cugini e cugini di primo grado, se siano tali per qualsivoglia rispetto, o di fratelli o di sorelle»[4], ritornando su quanto osservava il suo maestro Leon da Modena («gli hebrei possono maritarsi con cuggini, cioè figliuoli di fratelli e sorelle per padri e madri»)[5], ma senza presentare giustificazioni di sorta per questa scelta familiare inusitata.

Benedetto Frizzi nel suo trattato sul matrimonio ebraico si mostrava consapevole dell'opposizione delle altre religioni al matrimonio ebraico tra cugini e provava a difenderne la legittimità con una motivazione che ai suoi occhi sembrava persuasiva. Per i non ebrei infatti, a suo dire, era invalso da tempo l'uso della coabitazione dei fratelli e i loro figli, cugini di primo grado, erano considerati a loro volta alla stregua di fratelli e sorelle. Pertanto la loro unione matrimoniale era severamente vietata. Invece per gli ebrei era molto raro e del tutto accidentale il caso di fratelli che con le loro famiglie vivessero nella stessa casa e quindi il pericolo ventilato non sussisteva.

> Censurano alcuni la legge mosaica in quanto al permettere il matrimonio fra i primi cugini – scriveva Frizzi – che presso molte nazioni è proibito. Ma sappiasi che nei primi tempi di quelle repubbliche erano i figli di un'intiera famiglia uniti e si stabilivano in modo che ogni picciola casa bastava. I figli di due fratelli erano riguardati come due fratelli per sì fatta domestica unione, sicchè il matrimonio si proibiva per la stessa ragione di fratello e sorella di disdicenza morale nell'educazione. La ragione però è assai debole perchè accidente che due fratelli sen restino insieme in casa, quindi non valevole presso gli ebrei[6].

Secondo Delille i matrimoni più rappresentativi e peculiari del sistema di parentela ebraico, così come la storia ce li rappresenta, oltre a quello tra zio e nipote e tra cugini, sono le unioni raccomandate col meccanismo del levirato (*yibum* in ebraico). L'obbligo di un fratello già coniugato di sposare la vedova di suo fratello, defunto senza lasciare figli, aveva lo scopo di evitare la divisione e la dispersione delle fortune grazie alla circolazione della dote all'interno della famiglia e nello stesso tempo si associava alla poligamia. Leon da Modena osservava in proposito:

Se muore un fratello senza lasciare figliuoli di quella moglie che ha o d'altra e lascia fratelli, è sottoposta la moglie del morto al cognato, che si risolve a pigliarla per moglie o liberarla [...]. E se il morto lascia più mogli, come il cognato prende e libera una, tutte le altre sono prohibite. E se lascia più fratelli, si comincia dal maggiore et uno che la libera basta [...] e li beni del fratello morto son tutti suoi e ha la dote della moglie et ella gli diviene com'ogni altra moglie[7].

Benedetto Frizzi, dopo avere rilevato che il meccanismo del levirato era stato stabilito «per far rivivere il nome del defunto nel primo figlio che nascesse», aggiungeva che «i danni della poligamia successiva saran sempre minori con chi per fratellanza ha qualche analogia col defunto e per età e per carattere e verso quelli che per alto motivo di religione e de' più nobili vi si interessano». Del resto, continuava Frizzi,

la donna, già usata in quella famiglia e conosciuta, aveva una prossima occasione, se ben educata, di riformare il matrimonio con facilità. E il cognato doveva conoscerla abbastanza mediante la precedente pratica, onde coltivarsela qual amante, senza esporla con aliena persona[8].

Ma, come giustamente sottolinea Delille, il motivo centrale alla base dell'istituto del levirato rimaneva quello di mantenere i beni all'interno della famiglia e di impedire che la dote prendesse altre strade. Frizzi è molto chiaro in proposito quando scrive che «la partenza dalla casa del marito primo della vedova è dolorosa ai superstiti per la dote che devono riconsegnare e si raddoppia così il rammarico della morte»[9]. Il problema della poligamia non sussisteva perché la legge rabbinica la permetteva, legandola all'obbligo per ogni ebreo di sposarsi per avere almeno due figli, un maschio e una femmina.

Stimano gli ebrei d'esser tutti obbligati ad ammogliarsi per haver figliuoli – scriveva Giulio Morosini – e dicono i Rabbini che non s'adempie questo precetto se l'huomo non lascia alla sua morte almeno due figli, maschio e

femina. Da qui nasce che molti ebrei pigliano due, tre o più mogli, l'una dopo l'altra, vivendo tutte, o habbian havuto o non habbiano havuto figli colla prima, colla seconda et cetera[10].

Delille sottolinea che gli ebrei, senza avere un loro Stato, senza un'autorità civile e religiosa centrale, hanno basato le loro attività economiche sui pilastri fondamentali della famiglia e della diaspora. In uno spazio geografico enorme, che superava i confini religiosi e politici, gli ebrei sapevano adattarsi e inserirsi in contesti economici molto diversi, apportando un contributo di primaria importanza. I loro legami parentali nella diaspora si intrecciavano continuamente per costruire un *network* mobile, esteso e compatto al cui interno circolavano commerci, affari, alleanze, influenze politiche e donne da sposare. Le loro relazioni sociali non andavano oltre i gradi più stretti dell'endogamia familiare. L'estrema mobilità li portava alla creazione di società economiche di breve durata e di dimensioni ridotte. Le loro reti commerciali erano finalizzate congiuntamente a sfruttare le opportunità diverse offerte dalla diaspora, appoggiandosi ai meccanismi parentali previsti dalla normativa ebraica e collaudati nel tempo. Soltanto alla fine dell'Ottocento e nel Novecento con l'emancipazione le pratiche matrimoniali endogamiche tradizionali avrebbero lasciato il posto progressivamente alle strutture esogamiche con i loro meccanismi.

Mi lascia però un po' perplesso la giustapposizione che fa Delille della diaspora ebraica (meccanismi matrimoniali e rapporti tra famiglia e mercato) con il Cristianesimo e l'Islam. Infatti gli ebrei, sempre in condizioni di minoranza e con scarso peso socio-politico, non hanno avuto un proprio Stato prima della metà del secolo scorso, e quindi un paragone di questo genere presenta non pochi problemi di fondo. In effetti di che diaspora stiamo parlando? Di una diaspora unica, omogenea e uniforme, o di diaspore diverse, che si piegavano alle influenze esterne, cristiane o musulmane, modificando le strutture matrimoniali originarie in maniera radicale? Delille non ha difficoltà ad ammettere che il mondo cristiano e musulmano, nel quale gli ebrei si trovavano a vivere, abbia influenzato la loro mentalità, i loro usi e costumi, oltre che la loro condizione sociale. Ma aggiunge subito dopo che si tratterebbe solamente di un adattamento all'ambiente circostante non in contrasto sostanziale con i meccanismi di parentela e le alleanze tradizionali dell'ebraismo («il sistema si è piegato, ma non rinnegato»).

A questo punto, al di là delle formule che lasciano il tempo che trovano, dovremo decidere se basare le nostre conclusioni sulla normativa teorica o la prassi. In altri termini quanto dovremo tenere in conto lo scarto tra norma e prassi nell'evoluzione delle molte diaspore ebraiche

in tema di strutture matrimoniali? Se tra i meccanismi fondamentali e identificanti del sistema parentale ebraico porremo il matrimonio zio-nipote e il levirato (con l'apertura alla poligamia), dovremo chiederci se la storia ebraica nella diaspora giustifichi tali conclusioni o se queste risultino basate in maniera preminente sulle norme teoriche, se pur non applicate o applicate solo parzialmente.

Prendiamo per cominciare il meccanismo identificante del matrimonio tra zio e nipote. Mi occupo da anni di storia degli ebrei italiani dal Medioevo fino alla prima età moderna e credo che i casi rilevati vadano considerati alla stregua delle mosche bianche. Nei quattro secoli di presenza ebraica in Umbria, che ho affrontato con una documentazione a tappeto, non ne ho riscontrato neppure uno. Non di una spiccata endogamia familiare ho trovato le tracce, ma piuttosto di un'endogamia comunitaria (il matrimonio in seno alla comunità larga o ristretta) e, come nella società circostante, un'endogamia di classe (ci si sposava allo stesso livello di ricchezza). L'istituto del *shadkhan*, l'agente o il sensale matrimoniale, in uso fino a tempi recenti in seno all'ebraismo ashkenazita ma non soltanto, ne è una conferma.

Frizzi censurava senza mezzi termini il ricorso che ancora alla fine del Settecento facevano i ghetti italiani a questo mestiere ben retribuito e ne descriveva l'impegno, che si indirizzava a un mercato matrimoniale certamente diverso da quello interno familiare e della parentela stretta.

I mezzani del matrimonio – scriveva il rabbino italiano – che operano per l'interesse non indifferente del tre per cento sulla dote, facilitando le matrimoniali convenzioni, sono l'ultima ruina dell'ebreo in animarlo a sì malagevole assunto. Specialmente in Lombardia abbondano questi mezzani di carne umana. Costoro è ben chiaro che non cercano l'analogia de' caratteri nei sposi da proporsi. L'unica loro virtù consiste soltanto nel coprire i difetti e nell'ingigantire o inventare meriti o circostanze che possino abbagliare le parti, onde abbia effetto il contratto, unica loro mira [...]. Con questo comodo de' mezzani si contraggono matrimoni fra absenti e non mai conosciuti, basta che si scritturi il contratto e sortisca l'effetto della sensaria consueta[11].

È da notare che ancora oggi vasti settori dell'ebraismo ortodosso in Israele, negli USA e in Europa ricorrono ai servizi di questi sensali matrimoniali che hanno il compito di facilitare le unioni coniugali allo stesso livello di cultura, di ricchezza, di estrazione sociale ed etnica. Un *chasid* ashkenazita troverà una moglie ashkenazita come lui, un *chasid* sefardita (cioè di origine orientale o nordafricana) una compagna sefardita, un laico divenuto ortodosso si unirà con una ex laica, che ha percorso lo stesso itinerario di «ritorno» all'osservanza religiosa più

stretta. I matrimoni «misti» non sono consentiti e nella prassi risultano assai rari. Anche in questo caso osserviamo come si faccia ricorso a un istituto tradizionale, quello del *shadkhan*, che è chiamato a operare al di fuori dei sistemi e dei meccanismi endogamici familiari.

Veniamo a un altro dei tre meccanismi centrali e tradizionali attraverso i quali, secondo Delille, nel suo sistema familiare l'ebraismo avrebbe mantenuto e trasmesso la propria identità. Parlo del levirato, cioè dell'obbligo di un fratello sposato di unirsi in matrimonio con la vedova del fratello defunto senza figli e della sua palese associazione con la poligamia. Anche in questo caso per trarre conclusioni cogenti dovremo necessariamente distinguere tra la norma e la prassi. Nella diaspora europea, cioè nelle comunità ebraiche ashkenazite e d'Italia, dal Medioevo all'età dei ghetti, sotto l'influenza della società cristiana, il levirato era in disuso e si preferiva il ricorso alla *chalizah*, lo scalzamento, che costituiva la cerimonia della liberazione della donna dal vincolo matrimoniale. Nella diaspora sefardita e orientale invece, in ambiente islamico, il levirato sopravviveva ed era diffuso. Dovremo di nuovo parlare non di diaspora, ma di diaspore ebraiche, i cui meccanismi matrimoniali si differenziavano ed erano spesso in opposizione.

Morosini rilevava a proposito del levirato che

> i Rabbini d'Italia e di Terra Tedesca, ancorchè anticamente fosse più lodevole il pigliar la cognata che il liberarla, cioè lasciarla libera con facoltà di sposarsi a chi vuole, come per lo più fanno ancora in Levante, vogliono il contrario e sforzano il cognato a liberarla[12].

Ancor più esplicito era il suo maestro Leon da Modena, che sottolineava la contrarietà delle comunità del mondo tedesco e italiano all'adozione del levirato:

> A questi tempi, essendo cresciuta la malitia degl'huomini, che dissegnano per fini humani o di bellezza o di dote sopra le cognate, pochissimi sono che si permette che le pigliano, massime da Tedeschi et Italiani. Ma si fa che le liberano[13].

Quanto alla poligamia, di fatto la diaspora europea si differenziava in maniera netta da quella sefardita e orientale, reagendo in maniera diversa all'impatto e alle influenze della società circostante, islamica o cristiana. Fin dagli inizi dell'XI secolo con le decisioni rituali (*taqqanot*) di Rabbenu Gershom le comunità ashkenazite avevano vietato la poligamia e previsto la scomunica per chi avesse preso più di una moglie. In Italia i casi di poligamia erano rari e consentiti solo con dispensa

pontificia e a condizione che la prima unione non avesse dato figli. Nelle comunità ebraiche in Spagna e Portogallo e successivamente in quelle degli esuli iberici i matrimoni multipli erano invece tollerati, mentre nella diaspora orientale la poligamia continuava a essere accettata e diffusa fino a epoca recente.

Questa situazione era bene illustrata da Leon da Modena:

> A ogni hebreo gl'è lecito pigliar più d'una e quante mogli vogliono, come da molti luoghi della Scrittura si vede la licenza et i casi seguiti. E così fanno i Levantini, ma tra i Tedeschi non si permette nè si usa, et in Italia rarissimi, et solamente in caso che sia molt'anni stato con la prima et non habbia potuto haver figliuoli[14].

Morosini aggiungeva al novero degli ebrei che praticavano la poligamia ancora ai suoi tempi, cioè a quelli della diaspora orientale, probabilmente anche gli ebrei delle comunità portoghesi in Europa («così usano in Levante et in altre parti d'Europa, eccetto che in Italia dove assai pochi pigliano più di una moglie»)[15].

In conclusione voglio ripetere che l'impostazione comparativa di Gérard Delille sui meccanismi matrimoniali e sui sistemi parentali del Cristianesimo, dell'Islam e del Giudaismo, e sui rapporti delle tre religioni monoteiste presenti in Europa tra famiglia e mercato appare solida, documentata e originale. Certamente risulta per la prima volta affrontata da questa angolazione e prospettiva con ammirabile rigore scientifico. Per quanto riguarda il sistema parentale ebraico c'è solo da rilevare che non sempre la distinzione tra la normativa e la pratica appare sottolineata da Delille con l'evidenza che merita. Talvolta mi sembra che non sia considerata nel suo giusto peso e sia sottovalutato l'innegabile impatto delle influenze islamiche e cristiane sullo sviluppo storico dei modelli e dei meccanismi adottati dalle comunità ebraiche dal Medioevo, attraverso l'età dei ghetti, fino all'emancipazione dell'Ottocento e del Novecento. Inoltre il concetto di diaspora, presentato da Delille, può portare a privilegiare i caratteri generali e comuni a scapito delle differenze, che appaiono spesso sostanziali nel sistema parentale ebraico quando si osservino le comunità ebraiche viventi e operanti nel mondo occidentale e quelle della diaspora orientale.

ARIEL TOAFF
Bar-Ilan University
Department of Jewish History
Ariel.Toaff@biu.ac.il

Note al testo

1 Leon da Modena, *Historia de riti hebraici. Vita & osservanze degli Hebrei di questi tempi*, Venezia, Giovanni Calleoni, 1638, pp. 83-4.

2 Giulio Morosini, *Derekh Emunah. Via della fede mostrata agli Ebrei*, Roma, Propaganda Fide, 1683, pp. 999-1000.

3 Benedetto Frizzi, *Dissertazione di polizia medica nel Pentateuco a riguardo alle leggi del matrimonio con molte riflessioni filosofiche sui rabbinici commenti e usi ebraici in tale materia*, Pavia, Pietro Galeazzi, 1788, p. 45.

4 Morosini, *Derekh Emunah* cit. p. 1000.

5 Leon da Modena, *Historia de riti hebraici* cit., p. 84.

6 Frizzi, *Dissertazione* cit., p. 46.

7 Leon da Modena, *Historia de riti hebraici* cit., pp. 91-2.

8 Frizzi, *Dissertazione* cit., pp. 114-6.

9 *Ibidem.*

10 Morosini, *Derekh Emunah* cit., pp. 984-5.

11 Frizzi, *Dissertazione* cit., pp. 14-5.

12 Morosini, *Derekh Emunah* cit., p. 1046.

13 Leon da Modena, *Historia de riti hebraici* cit., p. 92.

14 Ivi, pp. 83-4.

15 Morosini, *Derekh Emunah* cit., p. 985.